

Revue  
de l'**histoire**  
des **religions**

**Revue de l'histoire des religions**

**3 | 2011**  
**Varia**

---

## « Une certaine “*Keckheit, Kühnheit und Grandiosität*” ... »

La correspondance entre Morton Smith et Gershom Scholem (1945-1982).

Notes critiques

“A Certain ‘*Keckheit, Kühnheit und Grandiosität*’...” : *The Correspondence between Morton Smith and Gershom Scholem (1945-1982)*

**Pierluigi Piovanelli**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7789>

DOI : 10.4000/rhr.7789

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2011

Pagination : 403-430

ISBN : 978-2200-92721-9

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Pierluigi Piovanelli, « « Une certaine “*Keckheit, Kühnheit und Grandiosität*” ... » », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7789> ; DOI : 10.4000/rhr.7789

---

Tous droits réservés

PIERLUIGI PIOVANELLI

Université d'Ottawa

## « Une certaine “*Keckheit, Kühnheit und Grandiosität*”... »

### La correspondance entre Morton Smith et Gershom Scholem (1945-1982)

#### Notes critiques\*

*La correspondance entre Morton Smith et Gershom Scholem (1945-1982) récemment publiée fait émerger des éléments nouveaux, qui permettent de se faire une idée plus précise de l'itinéraire intellectuel du savant américain. Celui-ci prétendait avoir découvert à Mar Saba, en 1958, le fragment d'une lettre perdue de Clément d'Alexandrie contenant deux citations d'un Évangile secret de Marc. En réalité, il apparaît de plus en plus probable que le document en question ait été rédigé par Smith lui-même dans le but non pas de ridiculiser ses collègues, mais de promouvoir une approche nouvelle dans l'étude du Jésus historique et des origines du christianisme.*

#### “A Certain ‘*Keckheit, Kühnheit und Grandiosität*’...”:

#### The Correspondence between Morton Smith and Gershom Scholem (1945-1982)

*The recently published correspondence between Morton Smith and Gershom Scholem (1945-1982) provides new clues and insight into Smith's intellectual itinerary. Smith claimed that, in 1958 at Mar Saba, he discovered a fragment of a lost letter attributed to Clement of Alexandria which contained two quotations taken from a Secret Gospel of Mark. In fact, it seems far more plausible that Smith created the document himself, not in order to ridicule his colleagues but rather with the intention of promoting a new approach to the study of the Historical Jesus and Early Christianity*

\* À propos de: *Morton Smith and Gershom Scholem, Correspondence 1945-1982*, edited with an introduction by Guy G. STROUMSA. Leyde – Boston, Brill, 2008, xxiv + 206 p., 24,5 cm. (“Jerusalem Studies in Religion and Culture”, 9), 89 € (dans la suite de notre exposé, c'est nous qui traduisons toutes les citations tirées de cet ouvrage). La présente étude est le prolongement naturel de Pierluigi PIOVANELLI, « L'Évangile secret de Marc trente trois ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques », *Revue biblique*, 114 (2007), p. 52-72 et 237-254.

## LE CORPUS ET L'ÉDITION

Guy G. Stroumsa, titulaire de la prestigieuse chaire Martin Buber de Religions comparées à l'Université hébraïque de Jérusalem et « Professor of the Study of the Abrahamic Religions » à la Faculté d'Études orientales de l'Université d'Oxford, vient de publier la correspondance, à peu d'exceptions près, inédite que l'Américain Morton Smith (1915-1991) et l'Israélien d'origine allemande Gershom Scholem (1897-1982) ont échangée, entre 1945 et 1982. Il s'agit de 120 lettres (71 de Smith <sup>1</sup> et 49 de Scholem), suivies de deux missives adressées par Smith à Fania, la veuve de Scholem, en 1983 (les n<sup>os</sup> 121-122 <sup>2</sup>), de l'ébauche d'un projet de recherche (bibliographie incluse) que Smith avait soumis à la Fondation Guggenheim, en 1962 (Appendice A), de l'évaluation que Scholem avait fournie de celle-ci (Appendice B), ainsi que de celle d'un projet similaire soumis, de toute évidence, en 1965 (Appendice C). L'ensemble de la correspondance est conservé dans les archives Scholem, à la Jewish National and University Library de Jérusalem. Les trois premières lettres (deux de Smith et une de Scholem) ont été écrites dans un hébreu moderne jugé, dans le cas de Smith, « un peu guindé » et, parfois, « obscur » <sup>3</sup>, ce qui rend d'autant plus

1. Et non « 72 », comme l'écrit Stroumsa (p. vii), à moins que l'une des lettres de Smith ait été, malencontreusement, omise (voir la note suivante). Dans ses « Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony », *Journal of Early Christian Studies*, 11 (2003), p. 147-153, Stroumsa avait fait état de 75 lettres de Smith (une de plus) et 48 de Scholem (une de moins), échangées entre 1945 et 1983 (p. 149).

2. À noter que, dans l'introduction, elles sont étrangement numérotées « 122 and 123 » (p. xxiii), comme si elles étaient précédées d'un corpus de cent vingt et une lettres, ce qui n'est pas le cas. Par ailleurs, la lettre n<sup>o</sup> 55, la première écrite par Smith de l'Université Columbia, en date du 9 décembre 1957 (p. 105-107), a été insérée par erreur avant trois billets de Scholem (les n<sup>os</sup> 56-58 [p. 107-108]), respectivement, du 10 janvier, du 11 février et du 26 mars de la même année. De même, les lettres n<sup>o</sup> 101, du 17 octobre 1975 (p. 166-167), et n<sup>o</sup> 114, du 1<sup>er</sup> août 1980 (p. 183-184), devraient être replacées, respectivement, avant les lettres n<sup>o</sup> 100, du 22 octobre 1975 (p. 165-166), et n<sup>o</sup> 113, du 27 novembre 1980 (p. 181-182).

3. Voir p. vii, n. 1 (« a bit stilted »); 3, n. 16; 9, n. 44 et 47; 11, n. 62; 13, n. 68. Elles ont été traduites par Yonatan Moss, qui a collaboré aussi, en compagnie de Sharon Weissner, à la rédaction des notes explicatives (p. xxiii). À signaler aussi que le Prof. Allan J. Pantuck, urologue à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA), qui fut l'un des derniers élèves, à l'Université Columbia,

regrettable la décision prise par l'éditeur de ne les publier qu'en traduction anglaise, privant ainsi les lecteurs de tout recours aux textes originaux <sup>4</sup>. Par ailleurs, il est tout aussi malheureux que, dans une pareille publication, on n'ait pas jugé bon d'ajouter au bref index des auteurs, des textes et des sujets anciens (p. 205-206) une liste complète des individus et des auteurs modernes et contemporains cités dans la correspondance. Afin donc de combler une telle lacune, nous en donnerons une à la suite de la présente étude critique <sup>5</sup>.

### **D'UN DOCTORAT À L'AUTRE, L'ITINÉRAIRE PÉRILLEUX D'UN JEUNE CHERCHEUR (1945-1957)**

Dans son introduction (p. VII-XXIV), Stroumsa retrace avec justesse le parcours intellectuel du savant surdoué que fut Smith. Débarqué en Palestine en 1940, il décida de consacrer son séjour forcé à Jérusalem, qui devait se prolonger jusqu'en 1944, à l'obtention d'un doctorat en Études anciennes, sous la direction du Prof. Moshe Schwabe, à l'Université hébraïque. La soumission de la dissertation, sa soutenance et sa révision en vue du dépôt légal, en 1947-1948, sous la responsabilité du Prof. Saul Lieberman du Jewish Theological Seminary de New York, se passèrent par

---

et troisième (?) exécuteur testamentaire de Smith (un rôle jusqu'à présent attribué aux professeurs Shaye J. D. Cohen [p. XII] et Robert Somerville [p. XX, n. 24]), est l'auteur de plusieurs notes biographiques, à partir de la p. 9, n. 42, portant la signature «(A.P.)».

4. Des copies de ces lettres – et d'autres encore, adressées à d'autres collègues et amis – sont actuellement en possession du Dr Pantuck, qui se dit prêt à les transmettre à tout chercheur qui lui en ferait la demande (communication personnelle du 24 novembre 2008). Au sujet de trois autres lettres, adressées par Smith à sa hiérarchie ecclésiastique, respectivement, en 1960, 1968 et 1972, voir ci-dessous, n. 9. Tout aussi regrettable est le parti pris de transcrire ou de traduire systématiquement en anglais toute citation écrite en hébreu dans les originaux.

5. Signalons aussi la présence de quelques imprécisions et coquilles résiduelles : p. 3, n. 20, lire «Jakob» ; p. 4, n. 24, lire «Pico» ; p. 10 (*bis*) et 11, lire «Stephensen» ; p. 11, n. 57, lire «1909-1913» ; p. 55, n. 168, lire «letter 30» ; p. 102, n. 241, en 1950 c'était encore le «Department of Biblical Literature and History of Religions», rebaptisé «Department of Religious Studies» seulement en 1955 ; p. 110-111, il s'agit de la lettre n° 60 ; p. 128, n. 302, lire «Apollonius» ; p. 129, n. 304, lire «Jahrbuch» ; p. 172, la n. 404 concerne la mention de la ville italienne d'Ancone, tandis que la n. 405 est à déplacer après le mot «alchemy» ou, simplement, à éliminer, car elle fait double emploi avec la n. 406, à la page suivante.

correspondance et, comme en témoignent les lettres ici publiées (depuis la lettre n° 2, du 9 avril 1945 [p. 6], jusqu'à la lettre n° 15, non datée [fin février – début mars 1949, p. 34]), non sans difficultés bureaucratiques, dues aussi aux combats de la première guerre israélo-arabe, que Scholem contribua à aplanir <sup>6</sup>. Le grand spécialiste de la mystique juive avait, en effet, pris sous son aile le jeune Smith dès son arrivée à Jérusalem en lui confiant, entre autres, la tâche de réviser la traduction anglaise de la première édition de son célèbre recueil *Les grands courants de la mystique juive* <sup>7</sup> et de traduire en anglais les *Hekhalot Rabbati*, une charge, cette dernière, qui est évoquée tout au long de l'épistolaire et dont Smith ne parvint pas à s'acquitter de façon satisfaisante (voir l'index, p. 205, sous «*Hekhalot*») <sup>8</sup>.

Après trois années passées, en tant que ministre de l'Église épiscopale, dans des paroisses de Philadelphie et Baltimore <sup>9</sup>, au

6. La traduction anglaise de la dissertation doctorale de Morton SMITH, *Makbilot ben hab-Besorot le-Sifrut hat-Tanna'im*, Jérusalem, 1948, vit le jour sous le titre de *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Philadelphia, 1951. Sur ces années formatrices, voir les renseignements biographiques fournis par Smith lui-même dans son «*Account of Advanced Studies*», Appendice A, p. 194-195.

7. Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jérusalem, 1941, dont la deuxième édition fut publiée à New York, en 1946, tandis que la version française parut sous le titre, *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba – la Gnose – la Kabbala – le Zohar – le Sabbatianisme – le Hassidisme* (trad. M. DAVY), Paris, 1950.

8. En 1950, Smith accepta aussi de traduire en anglais la monographie consacrée aux origines de la Kabbala, que Scholem avait fait paraître, en hébreu, en 1948 (*Rešit ha-Qabbala*, Jérusalem, 1948; voir les lettres n° 24, du 17 janvier 1950 [p. 44]; n° 25, du 16 mars 1950 [p. 45-46]). En réalité, ce fut à partir de l'édition révisée allemande (*Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962) que furent réalisées les traductions française (*Les Origines de la Kabbale* [trad. Jean LOEWENSON], Paris, 1966) et anglaise (*Origins of the Kabbalah* [éd. R. J. Zwi WERBLOWSKY; trad. Allan ARKUSH], Philadelphia – Princeton, 1987) de cet ouvrage.

9. Les lettres récemment rendues publiques par Peter JEFFERY, «*The Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness Revisited*», conférence donnée lors de la rencontre annuelle de la Society of Biblical Literature, à New Orleans (Louisiane), le 21 novembre 2009 (<http://psybibs.revdk.com/2009/jefferysblhandout.pdf>), démontrent que Smith garda toujours le contact avec son Église et ne quitta jamais la prêtrise. Dans ce sens, le billet envoyé au révérend David Keller Leighton, le 18 juillet 1972, est assez éloquent : «*Merci beaucoup pour votre mot du 17 m'avisant d'envisager de donner ma démission de la prêtrise. Toute réflexion faite, j'ai décidé de ne rien faire à ce sujet. Je pense que les opinions sont, en grand partie, le reflet d'états émotionnels et, de ce fait, presque aussi passagères; les miennes, dans le passé, ont beaucoup changé, et elles pourraient aussi bien changer à l'avenir. Dans cette attente, je ne*

mois de février 1948 Smith avait repris ses études en théologie à Harvard, sous la direction du Prof. Werner W. Jaeger, avec un projet de recherche initialement consacré, après quelques hésitations (lettre n° 23, du 6 janvier 1950 [p. 42]), à deux oraisons funéraires de Grégoire de Nysse (lettres n° 11, du 17 août 1948 [p. 27-28]; n° 26, du 4 décembre 1950 [p. 48-50]). Ayant quitté Cambridge (Massachusetts) après son examen de synthèse, au cours de l'été 1950 Smith s'établit à Providence (Rhode Island), où il commença à enseigner comme «Instructor» (lettres n° 26, du 4 décembre 1950 [p. 48]; n° 28, du 31 mars 1951 [p. 55]) et, ensuite, «Assistant Professor» à l'Université Brown (lettre n° 30, du 13 juin 1951 [p. 61]). Il reçut aussi la permission de prendre une année de congé pour se rendre en Grèce, en 1951-1952, afin de visiter, grâce à une bourse Fulbright, les bibliothèques monastiques locales à la recherche de manuscrits des épîtres d'Isidore de Péluse. Un an et demi plus tard, il rapportait de son voyage à Patmos, au mont Athos et ailleurs environ 5 000 clichés, dont il espérait tirer le plus grand profit lors de la rédaction de sa nouvelle thèse doctorale, désormais axée sur la tradition manuscrite d'Isidore de Péluse, ainsi que d'autres études patristiques qu'il avait en chantier (lettre n° 31, du 26 janvier 1953 [p. 63]).

En 1953, Smith semblait donc s'épanouir à Brown, où il envisageait même de faire venir Scholem en tant que professeur invité, et cela avec la complicité de quelques amis fidèles, comme William G. Braude, spécialiste reconnu de la littérature rabbinique (voir ci-dessous, l'index des personnes citées). Malheureusement, en dépit des perspectives de permanence qu'on lui avait fait miroiter deux ans plus tôt (lettre n° 30, citée [p. 61]), ce fut un autre candidat qui obtint la chaire restée vacante au Département de Littérature biblique et Histoire des religions et, au début de 1954, on lui fit savoir que son contrat n'allait pas être renouvelé.

Ils «me laissent partir», prétendent parce que l'enseignement, ici, s'adresse presque exclusivement à des étudiants de premier cycle et ils pensent que je suis mieux qualifié pour enseigner à des étudiants aux études supérieures. Toutefois, la vraie raison semble être que l'Université, à cause de difficultés financières, dépend lourdement des contributions actuelles des anciens élèves et que le groupe

---

prendrai donc aucune initiative qui puisse limiter mes possibilités» (c'est nous qui traduisons).

religieux au milieu de ces derniers a été en mesure de faire pression sur l'administration pour favoriser un revival religieux. (En réalité, je ne crois pas qu'ils aient eu besoin de faire trop de pression, mais la capacité de faire pression était là.) L'une des phases de ce revival prévoit qu'un prédicateur dynamique et populaire soit mis en place au Département de littérature biblique. Puisqu'au département il n'y a que deux chaires et que le gars dans l'autre a déjà la « permanence » – c'est-à-dire qu'il a été employé depuis si longtemps qu'il ne peut pas être viré sauf en cas de scandale très grave –, c'est à moi de m'en aller (lettre n° 36, du 14 mai 1954 [p. 72]).

Même si, d'un point de vue technique, il ne semble pas que l'Université Brown, au terme d'un processus d'évaluation externe par les pairs, lui ait « refusé la permanence »<sup>10</sup>, il n'empêche que, contrairement à toutes ses attentes, Smith fut purement et simplement congédié au profit d'un candidat qui était, à ses yeux, plus théologiquement correct dans une institution à vocation, originellement, baptiste<sup>11</sup>. Qui plus est, en dépit de l'arrangement à l'amiable qui lui permettait de rester à Brown une année de plus, c'est-à-dire jusqu'en juin 1955 (lettre n° 38, du 19 juin 1954 [p. 76-77]), Smith garda une rancune tenace contre William J. Robbins (1913-2007), professeur d'Ancien Testament (le « gars dans l'autre » chaire) et, depuis 1950, directeur du département, qui avait probablement joué un rôle déterminant dans toute l'affaire et auquel il reprochait vertement de ne pas connaître l'hébreu.

Le professeur actuel d'Ancien Testament a exprimé son regret pour le fait que votre séminaire [sur les textes kabbalistiques, que Scholem envisageait de donner à Brown, lors de son invitation, en 1956-1957] exige une connaissance de l'hébreu lu. Il dit qu'il croit qu'il y aurait des étudiants qui souhaiteraient suivre un séminaire avec vous, mais qui ne pourraient pas remplir une telle condition. (Il a raison pour ce qui concerne au moins un étudiant – lui-même, et je pense que son regret est dû au fait qu'il croit que ce séminaire, tel qu'il est proposé, puisse attirer l'attention sur sa propre incompétence en la matière) (lettre n° 52, du 15 juin 1956 [p. 102]).

10. Comme l'écrit Stephen C. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Waco (Texas), 2005, p. 8 et 80.

11. Ni Smith, dans son épistolaire, ni le Dr Pantuck, dans ses notes, ne donnent le nom de ce savant. Peut-être s'agit-il d'Ernest S. Frerichs, qui fut, justement, embauché comme professeur de Sciences des religions et d'Études juives, à Brown, en 1953, et qui, contrairement aux insinuations malveillantes de son rival, devint rapidement un spécialiste reconnu de l'archéologie biblique et du judaïsme du Second Temple. Pour sa biographie et son œuvre, voir Jodi MAGNESS et Seymour GITIN (éds), *Hesed Ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Atlanta (Georgia), 1998, p. XI-XIV.

Avec beaucoup de tact, Scholem exprima immédiatement toute sa sympathie envers Smith dans des termes tout à fait éloquents – «C’est très décevant d’apprendre que vous allez quitter Brown et je vous souhaite de trouver un endroit où votre permanence ne dépendra pas des intérêts des hommes d’Église. C’est une pilule amère et j’imagine bien ce que vous devez ressentir» (lettre n° 37, du 6 juin 1954 [p. 73]) –, tout en faisant preuve de plus de tolérance et de magnanimité à l’égard des anciens collègues de son protégé (lettre n° 53, du 26 juin 1956 [p. 104])<sup>12</sup>.

Quelques années auparavant, Scholem avait déjà eu à reconforter le jeune Smith d’un échec au Bryn Mawr College (Pennsylvanie), où, après avoir sollicité sa candidature pour un poste de professeur de Philosophie des religions (lettre n° 16, du 10 mars 1949 [p. 35]), on avait fini par lui préférer «quelqu’un avec un “message plus charismatique”» (lettre n° 20, du 30 mars 1949 [p. 38]). À cette occasion, la réponse de Scholem avait été, pour ainsi dire, prophétique : «Votre érudition grandissante me donne à penser – où est-ce que tout cela va vous mener ? Ces Messieurs de Bryn Mawr n’avaient apparemment aucun besoin de quelqu’un d’intelligent. Pendant ce temps, vous en saurez beaucoup trop pour l’Amérique, beaucoup trop des Pères de l’Église, et vous en aurez tellement assez de ce monde que vous deviendrez un manichéen» (lettre n° 24, du 17 janvier 1950 [p. 43-44]). Six ans plus tard, après les déboires de Brown et une tentative à Yale échouée à cause, de l’avis d’Erwin R. Goodenough (1893-1965), d’«un comité de prédicateurs» (lettre n° 42, du 27 octobre 1955 [p. 85]), à l’annonce d’une nouvelle candidature, cette fois-ci à l’Université Cornell d’Ithaca (New York) (lettre n° 52, du 15 juin 1956 [p. 103]), Scholem s’exclamait : «Comment est-il possible que les universités américaines laissent traîner, dans l’attente d’un bon poste, un savant de votre calibre, cela me dépasse» (lettre n° 53, du 26 juin 1956 [p. 104]).

Il est, certes, difficile d’évaluer l’impact psychologique qu’eurent de telles épreuves, et cela malgré le soutien indéfectible que Scholem et d’autres professeurs influents (tels que Goodenough et Arthur D. Nock [1902-1963]) ne manquèrent pas d’apporter à Smith.

12. À noter, toutefois, que ni Smith ni Scholem ne citent jamais le nom de Robbins, qui a été identifié comme tel par le Dr Pantuck (p. 72, n. 206) et l’éditeur du volume (p. 102, n. 241).



Ce fut, peut-être, à cause de ce qu'il percevait comme étant une attitude hostile de la part d'une guilde de théologiens « déguisés » (voir ce qu'il dit sur le danger de passer lui-même pour un pseudo-historien, dans la lettre n° 63, du 7 août 1959 [p. 114-115]), que Smith commença à mûrir une animosité non cachée à l'encontre de ce qu'il appellera plus tard la « pseudo-orthodoxie » caractéristique des études bibliques, à savoir, cette « érudition apologétique et anachronique mise au service de la défense de certaines croyances religieuses au sujet de la Bible » (p. 147, n. 349) <sup>13</sup>, ce qui le conduira à pratiquer de plus en plus l'art de la « critique caustique et, parfois, dévastatrice de certains de [ses] contemporains », comme Scholem même le reconnaîtra (lettre n° 94, du 3 juillet 1973 [p. 155]) <sup>14</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est à la suite de cette « crise » que Smith décida, enfin, d'achever sa seconde dissertation doctorale, qu'il rédigea sous la direction non pas de Jaeger, mais de Nock, et qu'il soutint avec succès, en 1957, sur un sujet tout autre que Grégoire de Nysse ou Isidore de Péluse, à savoir, *Judaïsme et hellénisation en Palestine, jusqu'au règne d'Antiochus Épiphanes* <sup>15</sup>.

13. C'est ainsi que l'éditeur du volume résume le contenu de l'essai, à la fois, fort polémique et instructif, « The Present State of Old Testament Studies », *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969), p. 19-35 (réimprimé dans Morton SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh* [éd. Shaye J. D. COHEN], Leyde, 1996, vol. 1, p. 37-54), dans lequel Smith décrit la Bible comme étant, « en très grande partie, un tissu de récits de miracles » (p. 20), et les études bibliques comme étant dominées par des perspectives apologétiques visant à défendre la « vérité fondamentale » des Écritures (p. 29-30).

14. Dans sa correspondance avec Scholem, Smith a parfois tendance à se laisser aller à des jugements à l'emporte-pièce, comme en témoigne une question rhétorique telle que « Pourquoi donc l'étude des religions attire tellement de crétins ? » (lettre n° 84, du 15 août 1967 [p. 141]). Quant au savant israélien, même s'il n'est pas toujours tendre avec les collègues qu'il soupçonne d'incompétence (voir ce qu'il écrit au sujet du regretté Amos Funkenstein, dans la lettre n° 91, du 5 juin 1972 [p. 151]), le ton qu'il emploie est généralement plus détaché, voire légèrement ironique.

15. Révisée et publiée, par la suite, sous le titre de *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York, 1971 (2<sup>e</sup> éd., Londres, 1987). Apparemment, l'idée d'une telle recherche était née, au cours de l'été 1955, d'une objection de Nock à l'hypothèse, soutenue par Smith, que « le groupe qui avait collecté [le] recueil » de miracles de Jésus mis à contribution dans l'Évangile de Marc « avait conçu Jésus comme un dieu guérisseur, à l'instar d'Asclépios et Sérapis ». De l'avis de Nock, le judaïsme galiléen de l'époque de Jésus, d'où étaient originaires les auteurs de ces récits de miracles, n'avait presque pas subi d'influences païennes (lettres n° 40, du 1<sup>er</sup> août 1955 [p. 81]; n° 42, du 27 octobre 1955 [p. 85]).

# UN POSTE MENANT À LA PERMANENCE, UNE DÉCOUVERTE DONNANT LA CÉLÉBRITÉ (1957-1982)

L'invitation de Scholem à l'Université Brown finit, néanmoins, par se matérialiser, en 1956-1957, ce qui donna l'occasion à Smith de retrouver sur le sol américain son ancien maître et, manifestement, de resserrer les liens de leur amitié. Cela est nettement perceptible dans leur correspondance, avec un changement de ton significatif marqué par le passage, en décembre 1956, de «Cher Dr Smith» à «Cher Morton» (lettre n° 54, du 13 décembre 1956 [p. 103]), suivi, un an plus tard, par celui de «Cher Professeur Scholem» à «Cher Gershom» (lettre n° 55, du 9 décembre 1957 [p. 105])<sup>16</sup>. Entre-temps, Smith avait pleinement repris son destin académique en main et, après une courte période d'enseignement à l'Université Drew de Madison (New Jersey), en 1957 il avait été embauché comme «Assistant Professor» d'Histoire ancienne dans le Département d'Histoire de la prestigieuse Université Columbia de New York (lettre n° 55, citée [p. 105-106]). Cette fois-ci, il tenait le bon poste, où il allait obtenir, enfin, en 1959, la permanence (lettre n° 63, citée [p. 115]), avant de succéder, en 1967, au grand historien du judaïsme hellénistique Elias J. Bickerman (1897-1981 [p. 112, n. 265])<sup>17</sup>. Au cours de l'été 1958, Smith parvenait aussi à réaliser le voyage tant souhaité, mais si souvent remis, en Europe et à Jérusalem, au cours duquel il devait découvrir, dans la bibliothèque du monastère de Mar Saba, le fragment de la fameuse *Lettre à Théodore* attribuée à Clément d'Alexandrie.

«Le matériel de Clément d'Alexandrie» récemment découvert est mentionné pour la première fois dans la lettre du 7 août 1959, où Smith fait aussi état de la «grande importance» qu'il attache à

16. À noter un retour à une adresse plus formelle («Cher Professeur Scholem») dans une lettre plutôt gênée (n° 61, du 4 décembre 1958 [p. 112]), où Smith s'excuse de ne pas avoir envoyé, comme promis, sa traduction partielle de *Rešit ha-Qabbala* (voir ci-dessus, n. 8). Dans la lettre suivante, Smith reconnaît ouvertement sa «mauvaise conscience», ainsi que son soulagement à l'idée que Scholem envisage, désormais, de faire traduire en anglais la nouvelle édition allemande de son ouvrage (lettre n° 63, du 7 août 1959 [p. 114-115]), ce qui le poussera à détruire son propre travail inachevé (lettre n° 65, du 28 octobre 1959 [p. 117]).

17. Au sujet duquel, voir maintenant Albert BAUMGARTEN, *Elias Bickerman as a Historian of the Jews: A Twentieth Century Tale*, Tübingen, 2010, relatant aussi quelques témoignages inédits sur Smith (p. 205-209).

un tel document, sans donner plus de détails, et de son intention de s'y consacrer dès qu'il serait débarrassé de « toutes les nuisances mineures » qui risquaient d'entraver son travail (lettre n° 63, citée [p. 115]). À la fin du mois d'octobre de la même année, il annonçait à Scholem son projet d'« édition du fragment d'une lettre prétendument de Clément d'Alexandrie [...], qui contient d'étonnantes informations au sujet des carpocratiens et de l'Évangile selon Marc » (lettre n° 65, citée [p. 117-118]). La mention des carpocratiens, les disciples du théologien alexandrin Carpocrate, connus pour leur libertinisme (vrai ou supposé), finit par piquer la curiosité du savant israélien, pour qui ces gnostiques étaient « les frankistes de l'Antiquité » (lettre n° 66, du 30 décembre 1959 [p. 119]). À partir de ce moment, Smith tint son ami au courant des progrès – il est vrai, très laborieux<sup>18</sup> – de ses recherches sur la *Lettre à Théodore*, en lui envoyant un rapport préliminaire (lettre n° 68, du 30 janvier 1961 [p. 123]), des tirés à part (lettre n° 71, du 31 mars 1961 [p. 126-127])<sup>19</sup> et, comme Smith le signale lui-même<sup>20</sup>, un chapitre entier (auquel fait vraisemblablement référence la lettre n° 81, du 3 mars 1963 [p. 138]<sup>21</sup>), le quatrième, de l'*editio maior* destinée à paraître en 1973.

Soudainement, entre le 31 janvier et le 12 juin 1961, Smith

18. Smith acheva le manuscrit de l'édition et du commentaire de la *Lettre à Théodore* au mois d'août 1966 et en signa la préface en 1970. Toutefois, le volume *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, publié à Cambridge (Massachusetts), ne vit le jour qu'en 1973, en même temps qu'un petit ouvrage de vulgarisation, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, publié à New York. Aux retards provoqués par des problèmes de santé (lettre n° 76, du 6 octobre 1962 [p. 132]) devaient s'ajouter ceux dus au toilettage imposé par les relecteurs de Harvard University Press (lettres n° 83, du 22 mai 1967 [p. 140]; n° 86, du 5 juillet 1968 [p. 144]; n° 87, du 18 avril 1969 [p. 146]) et à la correction des épreuves (lettre n° 92, du 4 juillet 1972 [p. 153]). Ces délais exceptionnels – cinq ou six ans ! – pourraient faire penser que les exigences de la maison d'éditions n'étaient pas de nature exclusivement stylistique. « Dieu merci, j'en ai fini avec eux », s'exclamera Smith à la sortie de son livre (lettre n° 95, du 13 juillet 1973 [p. 157]).

19. Il s'agit, très probablement, de Morton SMITH, « Monasteries and Their Manuscripts », *Archaeology*, 13 (1960), p. 172-177 ; Id., « Ἑλληνικὰ χειρόγραφα ἐν τῇ Μονῇ τοῦ ἁγίου Σάββα », *Νέα Σιών*, 52 (1960), p. 110-125 et 245-256.

20. SMITH, *Clement of Alexandria*, p. 195. L'autre spécialiste, auquel Smith avait soumis le même chapitre, est le patristicien Cyril C. Richardson (1909-1976), à l'époque professeur d'Histoire de l'Église à l'Union Theological Seminary de New York.

21. En effet, le compte rendu de Nock, dont Scholem demandait la référence exacte, est cité dans SMITH, *Clement of Alexandria*, p. 240.

semble s'être aperçu de tout l'intérêt que les deux citations d'un *Évangile secret de Marc* contenues dans la *Lettre à Théodore* pourraient avoir pour la recherche sur le Jésus historique. Il écrit à ce propos : «Même si je n'ai pas été en mesure de travailler sur la lettre [attribuée à Clément], j'ai beaucoup réfléchi à son sujet, ainsi que sur la possibilité que Jésus ait effectivement enseigné un évangile libertin. Le libertinisme est tellement répandu dans le Nouveau Testament, presque chaque livre le combat, il ne peut pas émaner entièrement de Paul, il y a beaucoup de paroles libertines dans la bouche de Jésus (La Loi et les Prophètes ont subsisté jusqu'à Jean, depuis lors ! [Matthieu 11,13/Luc 16,16a])» (lettre n° 72, du 13 juin 1961 [p. 127-128]). Dans la même lettre, il mentionnait la réaction «plutôt enthousiaste» de Bickerman à l'idée que l'eucharistie puisse être «une expression rituelle de [ce] libertinisme»<sup>22</sup>. Et de demander à Scholem s'il avait des suggestions «au sujet de la *Mitzvah hab-Ba'a be-'Avera* [prescription qui est accomplie par la transgression (d'un autre commandement)] pendant ou avant la période tannaïtique» (lettre n° 72, citée, p. 128). En dépit du scepticisme immédiatement exprimé par ce dernier (lettre n° 73, du 3 juillet 1961 [p. 129]), Smith devait revenir, un an plus tard, à la charge : «Je commence vraiment à penser que Carpocrate et le genre de choses qu'il représentait (tout spécialement l'ascension à travers les cieux) étaient beaucoup plus proches de Jésus que ce que l'on a jamais supposé. Et qui plus est, *j'en ai la preuve*» (lettre n° 76, du 6 octobre 1962 [p. 132, c'est nous qui soulignons]). Il s'agit là d'un tournant majeur, d'une ligne interprétative de laquelle Smith ne devait plus se départir et qui allait le conduire à la publication, en 1978, de sa célèbre – et controversée – monographie sur *Jésus le magicien*<sup>23</sup>.

C'est donc en 1961-1962 – en tout cas, si notre reconstruction chronologique est exacte, avant le 3 mars 1963<sup>24</sup> – que Smith rédigea

22. Il ne s'agit donc pas d'une idée dont Smith n'aurait soumis la primeur à Scholem qu'en 1974, comme le laisse entendre l'éditeur du volume dans son introduction (p. XIV).

23. Morton SMITH, *Jesus the Magician*, San Francisco, 1978. Smith en fait brièvement mention dans les lettres n° 104, du 27 septembre 1976 (p. 171) ; n° 108, du 24 novembre 1977 (p. 176) ; n° 111, du 13 septembre 1978 (p. 179).

24. D'après Helmut KOESTER, «Was Morton Smith a Great Thespian and I a Complete Fool?», *Biblical Archaeology Review*, 35 (2009), p. 54-58 et 88, Smith avait déjà suggéré, lors d'une conférence, en 1960 (très certainement celle

la première mouture des pages qui, dans son commentaire, allaient être consacrées à la dimension magique, ésotérique, antinomiste et libertine du mouvement de Jésus et des origines du christianisme <sup>25</sup>. Il faudra attendre la publication, en 1973, des deux ouvrages sur la *Lettre à Théodore* et l'*Évangile secret de Marc* pour que Scholem réagisse de façon, certes, amicale, mais ferme. Tout en se déclarant convaincu par la démonstration de l'authenticité du document et par la reconstruction de la question marcienne proposée par Smith (lettres n° 94, citée [p. 155-156] ; n° 96, du 9 juin 1974 [p. 158]), pour ce qui est de «la nature libertine des enseignements de Jésus pour les initiés», le savant israélien pensait qu'il s'agissait «d'une hypothèse qui reste assez vague» et avouait «ne pas avoir été convaincu». «Qu'il y ait eu des groupes qui tirèrent des conséquences libertines des enseignements sur le Royaume de Dieu, je considère – écrivait-il – que cela a été fermement établi par toi et par quelques-uns de tes prédécesseurs. Aller plus loin, en attribuant cela à Jésus lui-même, reste pour moi une hypothèse à l'appui de laquelle aucune preuve solide ne peut être produite» (lettre n° 96, citée [p. 158]). Il réitérait aussi les doutes déjà exprimés lors d'une conversation – probablement, lors de son dernier passage à New York, du 17 au 27 septembre 1973 (lettres n° 94, citée [p. 156] ; n° 95, citée [p. 157]), à l'occasion duquel Smith lui remit personnellement une copie de son *magnum opus* (lettre n° 96, citée [p. 158]) – sur l'interprétation homoérotique de l'épisode d'initiation relaté dans l'*Évangile secret de Marc*: «Je ne suis pas sûr si tu as proposé [une telle lecture] comme une hypothèse possible ou comme une conséquence inéluctable découlant du contexte de cet épisode dans le milieu que tu as décrit» (lettre n° 96, citée [p. 159]). Au-delà du langage délibérément sibyllin, Scholem opposait ici une fin de non-recevoir à la tentative de Smith de réduire le Jésus historique au rang d'un thaumaturge libertin digne des *Toledoth Yeshu* <sup>26</sup>.

---

de la Society of Biblical Literature, à la fin du mois de décembre, mentionnée dans l'Appendice A [p. 200], dont les éditions du 30 et du 31 décembre du *New York Times* avaient donné le compte rendu), que la scène du rite d'initiation dans l'*Évangile secret de Marc* renvoyait à un rituel homosexuel (p. 58). Koester ajoute que, lors d'une visite à l'Université de Heidelberg, au cours d'un congé sabbatique, en 1963, Smith et lui discutèrent une semaine durant de la première ébauche de son volume d'édition et commentaire de la *Lettre à Théodore*.

25. Voir SMITH, *Clement of Alexandria*, p. 195-278.

26. Voir, dans ce sens, SMITH, *Clement of Alexandria*, p. 174 et 237 ; Id.,

La réponse de Smith ne se fit pas attendre et, ne fût-ce que pour l'intérêt des questions méthodologiques qu'elle soulève, elle mériterait de figurer en bonne place dans toute anthologie consacrée à la recherche sur Jésus de Nazareth <sup>27</sup>.

En ce qui concerne Jésus, j'aurais dû peut-être souligner davantage le fait que *tous* les comptes rendus de son enseignement et de sa pratique sont conjecturaux, et tout ce que je prétends est que mes conjectures sont tout aussi valables, voire meilleures, que la plupart des autres. Bien évidemment, rien ne peut être *prouvé* en la matière. En pratique, les Évangiles constituent notre seul témoignage substantiel. Et ils sont de deux générations après les événements et se contredisent, à la fois, eux-mêmes et l'un l'autre. Il s'ensuit que chaque école critique qui se soucie de la cohérence commence par se faire arbitrairement sa propre idée de ce que Jésus a « dû » être – un 'Am ha-'Aretz pieux, un rabbi hillélite, un prédicateur apocalyptique, un prophète semblable à Élie, etc. etc. – après quoi, elle déclare authentique le matériel qui supporte sa conclusion prédéterminée, inscrit de force au tableau le plus possible de matériel neutre et colle à ce qui reste l'étiquette « secondaire ». Je pense que la force de ma position réside dans le fait que, dans ce jeu arbitraire de devinettes, j'ai introduit les observations suivantes, basées sur le bon sens : (a) *il est d'autant plus probable* que les enseignements d'un homme soient reflétés par les pratiques de ses disciples et (b) *on peut vraisemblablement supposer* que les disputes et les divisions détectables presque partout dans les formes les plus anciennes du mouvement (les églises connues grâce aux lettres pauliniennes) remontent à une particularité quelconque dans ses origines. Maintenant que j'ai présenté mes arguments, c'est à mes adversaires de jouer. À eux d'expliquer : *Si Jésus n'a pas pratiqué de magie*, comment se fait-il que le rituel central du christianisme le plus ancien connu soit un rite de magie érotique (l'eucharistie) ? *Si des éléments de l'enseignement de Jésus n'étaient pas libertins*, comment se fait-il que, *du temps de Paul*, le libertinisme ait été épidémique dans les congrégations chrétiennes ? *Si Jésus n'a pas donné à ses disciples d'accès au royaume*, d'où viennent les passages évangéliques qui les représentent comme s'ils y

*The Secret Gospel*, p. 80-81 et 113-114 ; Id., *Jesus the Magician*, p. 134-135 et 138 ; Id., « Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491 », dans James H. CHARLESWORTH (éd.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York, 1992, p. 290-301 (p. 293-294 et 300). À noter que, en dépit d'une requête explicite de la part de Smith (lettre n° 111, citée [p. 179]), Scholem ne semble avoir fait aucun commentaire – du moins, pas par lettre – sur les thèses défendues dans *Jesus the Magician*. De l'aveu de Smith (lettre n° 97, du 12 juillet 1974 [p. 162]), Koester partageait des réserves similaires.

27. Comme, par exemple, le volume pourtant très fourni – 343 extraits ! – des « Oxford Readers » publié par David F. FORD et Mike HIGTON (éds), *Jesus*, Oxford – New York, 2002, où un passage tiré de l'un des ouvrages de Smith aurait pu très opportunément remplacer, dans la section intitulée « The Historical Jesus ? », celui puisé dans un livre à scandale de John M. Allegro (p. 431-433).

étaient ? Et ainsi de suite, pour toutes les questions que j'ai soulevées et qui renvoient *toutes* au genre de figure que j'ai hypothéqué. La défense des adversaires sera, évidemment, d'essayer de les abattre une par une, sans prêter aucune attention au fait qu'elles vont toutes bien ensemble (lettre n° 97, citée [p. 160-161]).

Parmi les «adversaires», comme Smith qualifiait, de façon parfaitement agonistique, ceux et celles qui ne partageaient pas ses idées, le très respectable néotestamentaire Joseph A. Fitzmyer fait figure de véritable bête noire smithienne (lettre n° 97, citée [p. 161]). En réalité, tout commentaire perçu come étant défavorable, comme dans le cas, par exemple, de ceux émis par Helmut Merkel, dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* de 1974, fera immédiatement l'objet d'une riposte cinglante de la part de Smith (lettre n° 103, du 17 novembre 1975 [p. 169]), ce qui explique, en partie, l'impossibilité d'avancer, de son vivant, le moindre doute sur l'authenticité du document qu'il avait découvert, voire sur la vraisemblance de son interprétation, ceux et celles qui exprimaient leurs doutes par écrit s'exposant à toute sorte de menaces et représailles légales. Il est, certes, regrettable que très peu de savants aient eu le courage de résister à ce qui n'était, après tout, qu'un simple moyen d'intimidation<sup>28</sup>. Scholem, lui, en tout cas, semble avoir choisi de ne donner aucune suite aux sautes d'humeur – qui ressemblent fort à des délires de grandeur et de persécution<sup>29</sup> – de son ami, ses trois dernières lettres, écrites entre 1975 et 1980 (lettres n° 100, du 22 octobre 1975 [p. 165-166]; n° 106, du 19 décembre 1976 [p. 173-174]; n° 113, du 27 novembre 1980 [p. 181-182]), ne contenant aucune référence à l'affaire de l'*Évangile secret de Marc* et ses implications pour l'étude du Jésus historique.

28. Une exception notable est celle de Quentin QUESNELL, qui, après avoir publié une étude d'une rare lucidité, «The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence», *Catholic Biblical Quarterly*, 37 (1975), p. 48-67, osa faire paraître «A Reply to Morton Smith» dans la livraison suivante de la même revue (*Catholic Biblical Quarterly*, 38 [1976], p. 200-203) en réponse à la réaction de Morton SMITH, «On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement» (*ibid.*, p. 196-199).

29. Voir : < [http://psybibs.revdk.com/2009/capps.diagnostic\\_question.htm](http://psybibs.revdk.com/2009/capps.diagnostic_question.htm) > Donald CAPPS, dans «The Diagnostic Question», conférence donnée lors de la rencontre annuelle de la Society of Biblical Literature, à New Orleans (Louisiane), le 21 novembre 2009, n'hésite pas à poser un diagnostic de trouble de la personnalité narcissique.

## LA QUESTION DE LA FALSIFICATION À LA LUMIÈRE DE L'ÉPISTOLAIRE

Les langues ne se sont vraiment déliées que quelque temps après la disparition de Smith, avec la publication, en 2005, de deux contributions majeures, l'une en faveur, l'autre contre l'authenticité de la *Lettre à Théodore* <sup>30</sup>, suivies, en 2007, par un nouveau réquisitoire impitoyable à l'encontre du savant newyorkais <sup>31</sup>. Dans la foulée, quelques spécialistes chevronnés ont cru bon de devoir

30. Respectivement, Scott G. BROWN, *Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Waterloo (Ontario), 2005, et CARLSON, *The Gospel Hoax*, au sujet desquels, voir le compte rendu d'Alain LE BOULLUEC, dans *Apocrypha*, 19 (2008), p. 308-313. La plupart des arguments de Carlson ont été, depuis, démolis – c'est le terme qui convient ! – par Scott G. BROWN, « Factualizing the Folklore: Stephen Carlson's Case against Morton Smith », *Harvard Theological Review*, 99 (2006), p. 291-327 ; ID., « The Question of Motive in the Case against Morton Smith », *Journal of Biblical Literature*, 125 (2006), p. 351-383 ; ID., « The Letter to Theodore: Stephen Carlson's Case against Clement's Authorship », *Journal of Early Christian Studies*, 16 (2008), p. 535-572 ; Scott G. BROWN et Allan J. PANTUCK, « Morton Smith as M. Madiotes: Stephen Carlson's Attribution of Secret Mark to a Bald Swindler », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 6 (2008), p. 106-125 ; ID., « Stephen Carlson's Questionable Questioned Document Examination » (2010), 8 p. (<http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/Pantuck-Brown-2010.pdf>). Les modalités de l'analyse paléographique effectuée par Carlson ont été, à juste titre, critiquées, en 2009, par Roger VIKLUND, « Reclaiming Clement's Letter to Theodoros – An Examination of Carlson's Handwriting Analysis » (<http://www.jesusgranskad.se/theodore.htm#7.%20The%20verdict>) ; ID., « Tremors, or Just an Optical Illusion ? A Further Evaluation of Carlson's Handwriting Analysis » (<http://www.jesusgranskad.se/theodore2.htm>). Pour des panoramiques plus nuancées des études récentes, voir PIOVANELLI, « L'Évangile secret de Marc trente trois ans après », p. 237-245 ; Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen, 2008, p. 62-93 ; Paul FOSTER, « Secret Mark », dans ID. (éd.), *The Non-Canonical Gospels*, Londres – New York, 2008, p. 171-182 ; ainsi que le blog « Salainen Evankelista » (en anglais) du Finlandais Timo S. PAANANEN (<http://salainenevankelista.blogspot.com>).

31. Peter JEFFERY, *Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*, New Haven (Connecticut) – Londres, 2007. Voir les deux comptes rendus, diamétralement opposés, de Scott G. BROWN, dans *Review of Biblical Literature* (2007), 47 p. ([http://www.bookreviews.org/pdf/5627\\_5944.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/5627_5944.pdf)), et J. Harold ELLENS, dans *Review of Biblical Literature* (2009), 9 p. ([http://www.bookreviews.org/pdf/5627\\_7785.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/5627_7785.pdf)). Brown fait remarquer, avec raison, que « la caricature de Smith est tellement hostile qu'elle finit par saper la crédibilité de Jeffery et lui aliéner d'éventuels sympathisants » (p. 45, c'est nous qui traduisons). Une réponse détaillée de Peter JEFFERY, datant de 2008, est disponible en ligne (<http://music.princeton.edu/~jeffery/Review%20of%20Biblical%20Literature-Jeffery%20reply%20to%20Brown.pdf>). Pour une évaluation plus sereine de cet ouvrage de polémique, voir le compte rendu de Nicole E. KELLY, dans *Magic, Ritual and Witchcraft*, 4 (2009), p. 114-117.



défendre la réputation posthume de Smith <sup>32</sup>, tandis que d'autres en ont profité pour régler de vieux comptes <sup>33</sup>. Les arguments solides ont fait, en l'occurrence, cruellement défaut, et les études sérieuses, fondées sur une analyse nouvelle des données disponibles, ont été, comme d'habitude, rares <sup>34</sup>. L'épistolaire Smith-Scholem, de par sa nouveauté, n'ayant pas encore été mis suffisamment à contribution par les différentes parties en cause, il nous semble judicieux de terminer notre aperçu par un examen des indices que cette correspondance est susceptible de nous fournir au sujet de l'« invention » de la *Lettre à Théodore* et de son découvreur <sup>35</sup>.

Les lettres antérieures à 1958 nous donnent, d'abord, des renseignements de première main sur l'acquisition, lente et progressive, de compétences linguistiques et littéraires nouvelles,

32. Charles W. HEDRICK, Helmut KOESTER et Hershel SHANKS, « “Secret Mark” – A Modern Forgery? », dossier spécial de la *Biblical Archaeology Review*, 35 (2009), p. 43-61, 86, 88, 90 et 92. Une nouvelle analyse comparée des écritures du scribe de la *Lettre à Théodore* et de Smith lui-même a été commanditée par Shanks, en 2010, à la paléographe grecque Venetia ANASTASOPOULOU (<http://www.bib-arch.org/pdf/secret-mark-analysis.pdf>), qui a conclu à la non identité des deux mains. Inutile de préciser que la valeur de telles expertises, qui se fondent sur la comparaison de deux séries de données de nature foncièrement différente – une écriture cursive du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle et une écriture scolaire du milieu du XX<sup>e</sup> siècle –, est toute relative.

33. Birger A. PEARSON, « The Secret Gospel of Mark: A 20<sup>th</sup> Century Forgery », *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 4 (2008), p. 1-14.

34. Ont fait exception celles d'Annick MARTIN, « À propos de la lettre attribuée à Clément d'Alexandrie sur l'Évangile secret de Marc », dans Louis PAINCHAUD et Paul-Hubert POIRIER (éds), *Colloque international « L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi » (Québec, 29 au 31 mai 2003)*, Québec – Louvain – Paris, 2007, p. 277-300, et de Jeff JAY, « A New Look at the Epistolary Framework of the *Secret Gospel of Mark* », *Journal of Early Christian Studies*, 16 (2008), p. 573-597. Malheureusement, les conclusions des deux savants divergent, une fois de plus, de façon significative, la première optant pour la fausseté – contrairement à ce qui est écrit dans l'introduction au volume de la correspondance Smith-Scholem (p. xv, n. 19) –, le second pour l'authenticité. À noter, toutefois, que la nouvelle étude de Francis WATSON, « Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark », *Journal of Theological Studies*, 61 (2010), p. 128-170, penche définitivement pour l'hypothèse d'un faux document écrit par Smith lui-même.

35. Il va de soi que l'épistolaire recèle une quantité d'autres renseignements intéressants – comme, par exemple, le rôle joué par Smith à l'occasion de la promotion du Prof. David Flusser (lettres n° 74, du 25 mars 1962 [p. 130-131]; n° 75, du 24 avril 1962 [p. 131]) – qui ne manqueront d'attirer l'attention des historiens de plusieurs disciplines dans le domaine des sciences bibliques. Nous espérons que la consultation de l'index des personnes citées qui suit notre étude leur facilitera la tâche.

ainsi que sur les projets et les travaux mis en chantier par le jeune savant américain. Mention est faite d'une lecture intensive – «six mois» – des œuvres des auteurs classiques et «des Pères les plus anciens, tout spécialement Clément d'Alexandrie» (lettre n° 11, du 17 août 1948 [p. 28]). Plusieurs publications à venir sont aussi annoncées, parmi lesquelles, «un livre, deux gros articles et un compte rendu qui devrait constituer presque un article, sur des sujets strictement néotestamentaires» (lettre n° 8, du 9 mai 1947 [p. 22]); «un livre sur les vies de Jésus» (lettre n° 9, du 12 décembre 1947 [p. 23]); un «livre sur Marc», qui aurait été sur le point d'être terminé en 1955-1956 (lettres n° 40, du 1<sup>er</sup> août 1955 [p. 81]; n° 42, citée [p. 85]; n° 45, du 28 février 1956 [p. 89])<sup>36</sup>; sans oublier le projet d'une nouvelle anthologie en traduction des écrits pseudépigraphiques juifs (lettres n° 55, citée [p. 106-107]; n° 59, du 12 janvier 1958 [p. 110-111]; n° 61, du 4 décembre 1958 [p. 112]). Si de telles annonces ne sont pas de nature purement velléitaire – et les quelques travaux réellement publiés en ces années-là témoignent du contraire<sup>37</sup> –, force est de conclure que Smith était, d'un point de vue intellectuel, parfaitement équipé pour pouvoir apprécier à sa juste valeur le fragment clémentin qu'il allait bientôt découvrir à Mar Saba. En tant qu'excellent connaisseur de l'Évangile de Marc et de son histoire rédactionnelle, il devait, par exemple, se rendre parfaitement compte du fait que l'épisode de la résurrection du jeune homme riche dans la première citation, la plus longue, de l'*Évangile secret de Marc* constituait le tant recherché chaînon manquant entre la tradition synoptique et le récit de la résurrection de Lazare dans l'Évangile de Jean<sup>38</sup>.

En ce qui concerne les modèles idéaux qui, longtemps avant l'été 1958, avaient impressionné le jeune Smith, la correspondance nous fournit une confirmation éclatante de l'emprise durable exercée sur lui non seulement par Scholem, mais aussi par l'un des objets préférés des études de ce dernier, Sabbataï Tzevi (1626-

36. À noter un lapsus peut-être significatif, lorsque Smith qualifie, en 1968, de «livre sur Marc» l'*editio maior* sous presse de la *Lettre à Théodore* (lettre n° 86, citée p. [p. 144]).

37. En particulier, Morton SMITH, «Comments on Taylor's Commentary on Mark», *Harvard Theological Review*, 48 (1955), p. 21-64.

38. Une observation faite, avec perspicacité, par Robert M. PRICE, «Second Thoughts on the Secret Gospel», *Bulletin of Biblical Research*, 14 (2004), p. 127-132 (p. 130-131).

1676), l'étonnant prétendant messianique antinomiste que le savant israélien avait tant contribué à remettre à l'honneur <sup>39</sup>. « Je crois avoir appris plus sur Jésus de toi et Sabbataï Tzevi (parfois je ne suis pas sûr de qui est qui) que de n'importe quelle autre source, hormis les évangiles et les papyri magiques », telle est la confession rétrospective, d'une sincérité poignante, que l'auteur de *Jésus le magicien* faisait à celui du *Messie mystique* (lettre n° 104, du 27 septembre 1976 [p. 170]). Pourtant, si nous relisons les toutes premières lettres échangées par Smith et Scholem, à partir de 1945, il n'y est jamais question de Sabbataï Tzevi. C'est, en revanche, à propos d'un personnage charismatique contemporain tout aussi anticonformiste et controversé que Smith va longuement entretenir, avec passion et moult détails, son correspondant éloigné (lettre n° 3, du 26 novembre 1945 [p. 10-11]). Cet individu à la réputation si sulfureuse n'est autre qu'Aleister Crowley (1875-1947), le célèbre écrivain et occultiste britannique, bien connu pour les rites de « sex magick » qu'il pratiquait avec ses adeptes <sup>40</sup>, qui choisit de se faire appeler « La Grande Bête 666 » et qui adopta, pour son « Abbaye de Thélème », la communauté qu'il avait fondée à Cefalù, près de Palerme, en 1920 <sup>41</sup>, la devise rabelaisienne « Faictz ce que voudras » devenue, pour l'occasion, « Do what thou wilt shall be the whole of the Law » (« Fais ce que tu veux, ce sera l'intégralité de la Loi »).

Tout en considérant ce genre de distractions comme des « sottises », Smith s'était adonné à la lecture d'« une vie de M. A. Crowley, ainsi que d'une sélection de ses poèmes et l'une de ses pièces <sup>42</sup> », qu'il

39. Voir PIOVANELLI, « L'Évangile secret de Marc trente trois ans après », p. 247-250.

40. Ce qui n'a pas échappé à Peter JEFFERY, « The Secret Gospel of Mark Revisited », conférence donnée lors de la rencontre annuelle de la Society of Biblical Literature, à New Orleans (Louisiane), le 21 novembre 2009 ([http://psybibs.revdk.com/2009/jeffery.morton\\_smith.pdf](http://psybibs.revdk.com/2009/jeffery.morton_smith.pdf)). La signification profonde d'une expérience particulièrement troublante vécue par Crowley dans le désert algérien, en 1909, en compagnie du poète Victor B. Neuburg (1883-1940), a été mise bien en évidence par Alex OWEN, « The Sorcerer and His Apprentice: Aleister Crowley and the Magical Exploration of Edwardian Subjectivity », *The Journal of British Studies*, 36 (1997), p. 99-133 (étude réimprimée dans EAD., *The Place of Enchantment : British Occultism and the Culture of Modern*, Chicago – Londres, 2004, p. 186-222 et 297-304).

41. Et non pas en « 1918 », comme l'écrit Smith (lettre n° 3, citée [p. 11]), ou en « 1921 », comme est affirmé en note (*ibid.*, n. 59).

42. Il s'agit d'Aleister CROWLEY, *Mortadello, or The Angel of Venice : A Comedy*, Londres, 1912.

reconnaissait avoir particulièrement appréciés (lettre n° 3, citée [p. 10]). Quant à la biographie de Crowley, «écrite par un certain P. R. Stephenson [*sic*] (*The Legend of Aleister Crowley*, Londres, The Mandrake Press, 1930)» et ayant pour objectif déclaré de «blanchir» le grand occultiste des accusations dont la presse à scandale de l'époque n'avait eu de cesse de l'accabler<sup>43</sup>, Smith s'en est servi pour rédiger une notice assez complète des agissements les plus importants de Crowley, dont il a essayé de suivre les traces même après son expulsion d'Italie, en 1923, suite à la mort accidentelle de l'un de ses disciples – là où s'arrête, justement, le petit livre de Stephensen (lettre n° 3, citée [p. 10-11]). «Pourquoi suis-je intéressé par un fou de son espèce ?», Smith se demande-t-il. Et de répondre, «Il possède une certaine “Keckheit, Kühnheit und Grandiosität” (comme Goethe le dit de Byron)<sup>44</sup> qui font, à mon avis, défaut à votre apprenti chercheur et à votre modeste ministre anglican» (lettre n° 3, citée [p. 11]).

Cet intérêt soudain pour une figure aussi haute en couleur et transgressive fut-il, chez Smith, passager ou durable ? S'aperçut-il des parallèles – superficiels, certes, mais néanmoins évidents<sup>45</sup> – entre la vie et les enseignements du magicien de Thélème et ceux du thaumaturge de Nazareth ? Nous ne saurions l'affirmer avec certitude. Toutefois, la suite de la carrière scientifique de Smith donne à penser qu'un tel parallélisme fut bel et bien remarqué et dut jouer – ne fût-ce qu'inconsciemment – un rôle décisif dans la reconfiguration magico-libertine d'un Jésus à mi-chemin entre Sabbataï Tzevi et Aleister Crowley.

43. Percy R. STEPHENSEN, *The Legend of Aleister Crowley: Being a Study of the Documentary Evidence Relating to a Campaign of Personal Vilification Unparalleled in Literary History* (avec une introduction d'Israel REGARDIE), Saint Paul (Minnesota), 1970<sup>2</sup>.

44. Plus exactement, «Byron's Kühnheit, Keckheit und Grandiosität, ist das nicht alles bildend ?». Voir Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, 1895<sup>2</sup>, vol. 2, p. 35 (d'après une conversation du 16 décembre 1828).

45. Voir, par exemple, STEPHENSEN, *The Legend of Aleister Crowley*, p. 27 : en réponse à «l'accusation ridicule d'établir [à Thélème] un “culte de l'amour” ou une colonie de l’“amour libre”». Il faut savoir que des femmes, y compris Marie Madeleine, faisaient partie de l'entourage d'un Maître plus ancien, l'enseignement duquel était “Dieu est Amour”» (c'est nous qui traduisons).

### POUR EN FINIR AVEC LE MANICHÉISME AMBIANT

En conclusion, le témoignage jusqu'à présent inédit de la correspondance Smith-Scholem nous permet d'envisager désormais un itinéraire intellectuel du savant américain autre que ceux, qu'ils soient apologétiques ou diffamatoires, habituellement proposés. Smith fut précocement exposé, lors de son premier séjour à Jérusalem, en 1940-1944, aux recherches de son mentor sur la mystique juive et le messianisme antinomiste de Sabbataï Tzevi et de ses disciples. De retour aux États-Unis, il poursuivit ses propres études sur les textes mystiques hekhalotiques et découvrit à son tour, en 1945, le côté obscur des pratiques d'un magicien des temps modernes, Aleister Crowley. Le projet pour une nouvelle reconstruction du Jésus historique ayant été ainsi formé, il ne restait plus qu'à trouver les matériaux à utiliser. À partir de 1947, Smith mena, entre autres, toute une série de recherches sur les sources primaires (parmi lesquelles, les écrits de Clément d'Alexandrie et l'Évangile de Marc) et secondaires (« les vies de Jésus »), destinées à s'intensifier en 1955-1956, dès qu'il parvint à surmonter la déception terrible du camouflet qui lui avait été infligé, en 1953-1954, à l'Université Brown. Peut-être se rendit-il aussi compte, à la même époque, qu'il aurait besoin d'une « preuve » beaucoup plus solide pour que ses thèses ne soient pas immédiatement écartées par ses pairs comme étant parfaitement extravagantes. Quoi qu'il en soit, il eut la chance d'être embauché, en 1957, à l'Université Columbia et de découvrir dans la bibliothèque de Mar Saba, en 1958, l'*Épître à Théodore*, le document qui allait le rendre célèbre. En 1961-1962, il avait déjà arrêté les grandes lignes de son commentaire des citations de l'*Évangile secret de Marc* à partir desquelles il pouvait, enfin, parvenir à proposer l'interprétation magico-libertine de l'histoire des origines chrétiennes qu'était la sienne. La publication de l'*editio maior* allait être, toutefois, retardée de quelques années à cause, probablement, de la résistance opposée par les relecteurs de Harvard University Press. Dans cette attente, Smith se consacra à de nouvelles recherches, à partir de 1963-1964, cette fois-ci, sur les papyri magiques. Il devait faire trésor des connaissances ainsi acquises lors de la rédaction de son ouvrage *Jésus le magicien*, publié en 1978, qui représente, à la fois, la matérialisation ultime de ses idées de jeunesse et sa contribution la plus significative à la quête du Jésus historique.

Une telle reconstruction, basée sur une lecture aussi honnête et « sans malice » que possible des lettres de Smith et Scholem, est, selon la formule consacrée, sinon vraie, du moins vraisemblable. En règle générale, il est très rare, voire carrément impossible, que la découverte fortuite d'un document authentiquement ancien vienne confirmer en tout point les hypothèses de ses découvreurs en les confortant dans leurs opinions préexistantes<sup>46</sup>. Que l'on pense aux manuscrits de Qumrân et de Nag Hammadi et au foisonnement de questionnements nouveaux qu'ils ont suscité. Que l'on pense aussi aux déboires plus récents de ceux et celles qui croyaient, à la suite d'Irénée de Lyon, que l'*Évangile de Judas* aurait été écrit pour innocenter l'Isariote<sup>47</sup>. Si nous ajoutons à cela tous les doutes qui pèsent sur l'invention extrêmement atypique de l'étrange manuscrit de la *Lettre à Théodore*, retrouvé dans une bibliothèque où n'importe qui aurait pu introduire n'importe quoi à n'importe quel moment, force est de conclure qu'il vaudra mieux faire preuve de discernement et retirer l'*Évangile secret de Marc*, ne fût-ce qu'à titre préventif, de la famille des « apocryphes d'origine contrôlée » pour le transférer dans celle des « drôles d'apocryphes modernes »<sup>48</sup>. Certes, en faisant cela, il ne faudra pas oublier la différence fondamentale qui existe entre un texte comme celui-ci et, par exemple, la *Vie de Saint Issa* de Nicolas Notovitch. Car

46. Le fait que la *Lettre à Théodore* reflète des intérêts et des préoccupations typiques du Smith d'avant 1958 a été, une fois de plus, démontré par WATSON, « Beyond Suspicion », p. 155-161, qui a établi aussi de nouvelles correspondances conceptuelles et verbales particulièrement troublantes entre les récits de découverte contenus dans SMITH, *The Secret Gospel*, et James HUNTER, *The Mystery of Mar Saba*, un roman populaire, publié à New York et Toronto, en 1940, qui aurait constitué la source d'inspiration de toute la mise en scène smithienne (p. 161-170).

47. Pour les tenants et aboutissants de ce débat passionnant, toujours en cours, voir les contributions réunies par Madeleine SCOPELLO (éd.), *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas*. Paris, Sorbonne, October 27<sup>th</sup>-28<sup>th</sup>, 2006, Leyde, 2008, et April D. DECONICK (éd.), *The Judas Codex Papers: Proceedings of the International Congress on Codex Tchacos Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, Leyde, 2009.

48. Sur ces catégories, voir Pierluigi PIOVANELLI, « Qu'est-ce qu'un "écrit apocryphe chrétien", et comment ça marche ? Quelques suggestions pour une herméneutique apocryphe », dans Simon C. MIMOUNI et Isabelle ULLERN-WEITÉ (éds), *Pierre Geoltrain, ou comment « faire l'histoire » des religions. Le chantier des « origines », les méthodes du doute, et la conversation contemporaine entre disciplines*, Turnhout, 2006, p. 171-184.

dans le cas qui nous occupe, il s'agit, vraisemblablement, d'un faux construit de toutes pièces par un savant à l'usage d'autres savants, afin de faire passer un certain nombre d'idées nouvelles et faire progresser, ainsi, la connaissance <sup>49</sup>. De telles productions – qu'il s'agisse du Trône Ludovisi, du Papyrus d'Artémidore ou des écrits du philosophe éthiopien Zār'a Ya'qob <sup>50</sup> –, de véritables chefs-d'œuvre de la contrefaçon moderne, ont exercé, et continuent d'exercer, par le biais de la recherche et de la vulgarisation, un rôle clé dans l'imaginaire de millions d'êtres humains. Dans ce sens, nous pouvons parler – aussi paradoxal que cela puisse paraître à des esprits cartésiens comme les nôtres – de « la fécondité heuristique » non pas « du canular », mais du faux et de l'usage de faux.

**PERSONNES CITÉES DANS LA CORRESPONDANCE SMITH-SCHOLEM  
ET DANS LES APPENDICES**

Abba Eban (Aubrey Solomon Meir)	40 (p. 79)
Altmann, Alexander	68 (p. 122)
Ankori, Zvi	78 (p. 135); 79 (p. 136)
Anshen, Ruth N. (Mme Brodsky), et son époux	57 (p. 108); 99 (p. 164); 110 (p. 178); 120 (p. 190)

49. Pour ce qui est de la contribution positive apportée par les travaux consacrés par Smith à la *Lettre à Théodore* et l'*Évangile secret de Marc*, nous renvoyons aux remarques consignées dans PIOVANELLI, «L'*Évangile secret de Marc* trente trois ans après», p. 251-254. À la bibliographie citée à la p. 253, n. 100, il faut maintenant ajouter Pierpaolo BERTALOTTO, *Il Gesù storico. Guida alla ricerca contemporanea*, Rome, 2010, p. 53-60. Quant au rôle joué par Smith dans la valorisation des pratiques mystiques juives dans l'étude du christianisme des origines, voir, par exemple, Moshe IDEL, *Ascensions on High in Jewish Mysticism : Pillars, Lines, Ladders*, Budapest – New York, 2005, p. 27-28, 58 et 60.

50. Au sujet de ces artefacts culturels, tous des créations flamboyantes du XIX<sup>e</sup> siècle, voir, respectivement, Emilia FRANCO, *Falso d'autore. Simulazione di un processo creativo – Il Trono Ludovisi. Un'analisi comparata*, Locri, 2009; Luciano CANFORA, *Il viaggio di Artemidoro. Vita e avventure di un grande esploratore dell'antichità*, Milan, 2010; Nicola TROZZI, *Lo Hatata Zar-a Ya'iqob we-Walda Hiywat e P. Giusto da Urbino*, Chieti, 1986. Voir aussi, en général, Melissa KATSOUKIS, *Literary Hoaxes : An Eye-Opening History of Famous Frauds*, New York, 2009, qui n'a pas hésité à inclure le récit de la vraie-fausse découverte de Smith, non sans y ajouter des erreurs de son cru (p. 264-270), dans le catalogue tout à fait impressionnant de faux littéraires en tout genre qu'elle a dressé.

Arnold, Samuel T.	34 (p. 67); 38 (p. 77); 40 (p. 80); 42 (p. 83); 47 (p. 92); 48 (p. 94-95); 49 (p. 97-98); 50 (p. 98-99); 51 (p. 100-101); 52 (p. 101-103)
Atlas, Samuel	100 (p. 166); 102 (p. 168); 103 (p. 169)
Bamberger (libraire)	23 (p. 42); 24 (p. 44)
Bamberger, Bernard J.	32 (p. 64)
Barb, Alfons A.	92 (p. 153)
Baron, Salo W.	78 (p. 135)
Barrett, John D.	27 (p. 51)
Beckford, William	1 (p. 2)
Bernadotte, Folke	13 (p. 32)
Bickerman, Elias J.	61 (p. 112); 63 (p. 114); 65 (p. 117-118); 72 (p. 128); 73 (p. 129); 76 (p. 132); 95 (p. 157); 99 (p. 164)
Blau, Leon Joseph	1 (p. 3); 2 (p. 7)
Blavatsky, Helena	7 (p. 20)
Bleeker, Claas Youko	86 (p. 145)
Bloomentald (Mme)	23 (p. 43)
Boheme, Jakob	1 (p. 3)
Bonner, Campbell	B (p. 201)
Braude, William G., et son épouse	28 (p. 55-57); 29 (p. 58-59); 30 (p. 60); 31 (p. 62); 32 (p. 64); 33 (p. 65-66); 34 (p. 69); 35 (p. 71); 36 (p. 71-72); 38 (p. 76-77); 39 (p. 78); 40 (p. 79-80); 40 (p. 82); 41 (p. 82); 42 (p. 83 et 85); 43 (p. 86); 44 (p. 88); 45 (p. 89); 46 (p. 90-91); 47 (p. 92-93); 48 (p. 94 et 96); 49 (p. 97); 50 (p. 98-99); 51 (p. 101); 52 (p. 102); 55 (p. 107); 60 (p. 111); 67 (p. 121); 91 (p. 151); 92 (p. 152); 118 (p. 188)
Brun, Jean	84 (p. 141)
Buber, Martin	2 (p. 6); 28 (p. 56); 50 (p. 99); 73 (p. 129); 93 (p. 154)
Burrows, Millar	29 (p. 59); 30 (p. 60-61)
Busch, Wilhelm (?)	3 (p. 11)
Byron, George Gordon	3 (p. 11)



Cadbury, Henry	A (p. 194)
Cardozo, Abraham Miguel	39 (p. 79)
Casey, Robert P.	28 (p. 56)
Castelli, Enrico	84 (p. 141)
Charles, Robert H.	55 (p. 107)
Cohen, Gerson D.	80 (p. 137)
Coleridge, Samuel Taylor	1 (p. 2)
Cordovero, Moses	24 (p. 44)
Coughlin, Charles	3 (p. 12)
Crowley, Aleister	3 (p. 10-11)
Duker, Abraham G.	79 (p. 136)
Enslin, Morton S.	70 (p. 126)
Festugière, André-Jean	113 (p. 182); 114 (p. 183)
Feuerring (Mme)	94 (p. 156)
Finkelstein, Louis	66 (p. 119)
Fitzmyer, Joseph A.	97 (p. 161)
Flusser, David	74 (p. 130); 75 (p. 131)
Ford, Josephine Massyngberde	87 (p. 146)
Frank, Jacob	62 (p. 114)
Früde (Mme)	103 (p. 169)
Funkenstein, Amos	91 (p. 151)
George, Stephan	8 (p. 22-23)
Gibbon, Edward	1 (p. 2)
Goethe, Johann Wolfgang von	3 (p. 11)
Goldstein, Jonathan A.	65 (p. 118)
Goodenough, Erwin R., et son épouse	20 (p. 38); 26 (p. 49); 27 (p. 53); 28 (p. 54-55); 29 (p. 58-59); 42 (p. 84-85); 52 (p. 103); 66 (p. 119); 68 (p. 122); 112 (p. 180); A (p. 193)
Gruenwald, Ithamar	120 (p. 190)
Grun (libraire)	23 (p. 42)
Hadas, Moses	A (p. 196)
Heitsch, Ernst	114 (p. 183-184)
Henrichs, Albert	114 (p. 183-184)
Jaeger, Werner W.	11 (p. 28); 42 (p. 84); A (p. 195)
James, Montague R.	60 (p. 110)

Jonas, Hans	2 (p. 5); 23 (p. 41); 24 (p. 44)
Jung, Carl Gustav	27 (p. 52)
Kassowski, Haim J.	23 (p. 43)
Katz, Jacob	121 (p. 191)
Katznelson, Berl	29 (p. 58)
Kaufmann, Yehezkel	89 (p. 149); 90 (p. 150)
Keeney, Barnaby C.	42 (p. 84)
Kerényi, Karl	84 (p. 141)
Koester, Helmut	82 (p. 139); 97 (p. 162)
Krafft-Ebing, Richard von	3 (p. 10)
Lewy, Hans, et son épouse	1 (p. 4); 2 (p. 5); 7 (p. 20); 8 (p. 22); 10 (p. 25); 11 (p. 29); 44 (p. 88); 45 (p. 89); A (p. 195)
Lichtheim, George	2 (p. 7)
Lieberman, Saul	1 (p. 1); 2 (p. 7); 6 (p. 19); 7 (p. 19); 8 (p. 22); 9 (p. 24); 11 (p. 28-29); 12 (p. 30-31); 13 (p. 31); 14 (p. 33); 28 (p. 56); 31 (p. 62); 34 (p. 67); 42 (p. 84); 61 (p. 112); 69 (p. 125); 70 (p. 126); 100 (p. 165); 101 (p. 166); 102 (p. 167)
Loveday, Raoul	3 (p. 11)
MacGregor Mathers, Samuel L.	3 (p. 11)
Malamat, Abraham	89 (p. 148)
Mazar, Benjamin (Binyamin Maisler)	43 (p. 86)
McCown, Chester C.	68 (p. 122)
McGrail, Thomas (?)	46 (p. 90)
Merkel, Helmut	103 (p. 169)
Mussolini, Benito	3 (p. 11)
Nahm, Milton C.	20 (p. 38)
Nasser, Gamal Abdel	83 (p. 140)
Neugebauer, Otto	48 (p. 96)
Neusner, Jacob	102 (p. 167)
Nock, Arthur D.	23 (p. 42); 40 (p. 81); 42 (p. 84); 69 (p. 125); 70 (p. 125); 71 (p. 127); 76 (p. 132); 77 (p. 134); 81 (p. 138); 82 (p. 139); A (p. 195)

Obermann, Julian J.	23 (p. 42); 42 (p. 86)
Pfeiffer, Charles F.	20 (p. 39)
Polotsky, Hans Jacob	2 (p. 5); 6 (p. 18); 43 (p. 86); 55 (p. 107); 59 (p. 109); 60 (p. 110-111); 61 (p. 112)
Preisendanz, Karl	113 (p. 182); 114 (p. 183-184); 115 (p. 185)
Rabinowitz (libraire)	23 (p. 42)
Reuchlin, Johann	93 (p. 154)
Ritsema, Rudolf	119 (p. 189)
(Robbins, William J.)	36 (p. 72); 52 (p. 102); 53 (p. 104)
Sachs, Abraham J.	48 (p. 96)
Sambursky, Samuel, et son épouse	3 (p. 13); 6 (p. 18); 9 (p. 24); 10 (p. 26); 11 (p. 29); 23 (p. 43); 24 (p. 45); 31 (p. 63); 42 (p. 86); 45 (p. 90); 47 (p. 94); 51 (p. 101); 55 (p. 107); 59 (p. 109); 60 (p. 111); 61 (p. 112); 65 (p. 118); 67 (p. 121); 78 (p. 135); 117 (p. 188); 118 (p. 188)
Savitsky, Mordechai	31 (p. 62-63)
Schneider, Herbert W.	60 (p. 110)
Schocken, Salman	1 (p. 1); 2 (p. 7); 3 (p. 13); 54 (p. 105)
Schopenhauer, Arthur	3 (p. 11)
Schwabe, Moshe, et son épouse	6 (p. 18); 8 (p. 22); 9 (p. 24); 11 (p. 28); 12 (p. 30); 13 (p. 32); 14 (p. 33); 23 (p. 41); 24 (p. 44); 25 (p. 46); 28 (p. 57); 29 (p. 59); 31 (p. 62); A (p. 195)
Schwartz, Howard	109 (p. 176); 110 (p. 177)
Schwartz, Leo W.	112 (p. 180)
Selig, Gottfried	10 (p. 24)
Seyrig, Henri	92 (p. 153)
Singer (non identifié)	2 (p. 6)
Slonimsky, Henry	19 (p. 38)
Spiegel, Shalom	1 (p. 1); 2 (p. 7)
Spingel (Mme)	23 (p. 43)

Steinschneider, Moritz	115 (p. 185)
Stephensen, Percy R.	3 (p. 10-11)
Tadmor, Hayim	89 (p. 148)
Taylor, Vincent	34 (p. 69)
Tishby, Isaiah	23 (p. 43); 24 (p. 44); 35 (p. 70); 78 (p. 135); 79 (p. 136); 80 (p. 137)
Trotsky, Leon	115 (p. 185)
Truman, Harry S.	3 (p. 12)
Viereck, George S.	3 (p. 11)
Völker, Walther	71 (p. 127)
Wahrmann (libraire)	23 (p. 42); 24 (p. 44); 25 (p. 45)
Waite, Arthur E.	1 (p. 3)
Werblowsky, R. J. Zwi	85 (p. 143); 86 (p. 144)
Whitehead, Alfred N.	23 (p. 41); 24 (p. 44)
Wilenski (Mlle)	25 (p. 47)
Wirzubski, Chaim	1 (p. 4); 2 (p. 6); 7 (p. 21); 8 (p. 22); 9 (p. 23); 10 (p. 25); 25 (p. 46); 28 (p. 57); 29 (p. 59); 31 (p. 63); 68 (p. 123); 69 (p. 124)
Wise, Stephen	4 (p. 14); 7 (p. 21)
Wolfson, Harry A.	2 (p. 7); 3 (p. 13); 23 (p. 42); 25 (p. 45); 28 (p. 56); 31 (p. 62); 112 (p. 180-181); A (p. 193 et 195)
Woodroffe, John G. (Arthur Avalon)	27 (p. 52)
Yaari, Abraham	23 (p. 42); 24 (p. 44)
Zunz, Leopold	1 (p. 2)

Université d'Ottawa  
 70 avenue Laurier Est  
 Ottawa (ON) K1N 6N5  
 Canada  
 piovanel@uottawa.ca

